

KURT KOCH · SOLOTHURN

IST GLAUBEN EIN RÄTSEL IM WISSEN ODER EIN GEHEIMNIS DER VERNUNFT?

Anstösse zur intellektuellen Rechenschaft über den Glauben heute¹

Was hat Athen mit Jerusalem, und was hat die Akademie mit der Kirche zu tun? Diese Frage stellte bereits um das Jahr 200 *Tertullian* in einem kritischen Rückblick auf das erste Jahrhundert christlicher Theologie.² Die in dieser Frage zum Ausdruck kommende und durchaus polemisch formulierte Entgegensetzung von kirchlichem Glaubensbekenntnis und akademisch aufgeklärtem Wissen zeigt, dass die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen kein neues Problem in der heutigen Zeit darstellt, dass diese Frage vielmehr die ganze Geschichte des Christentums seit seinen Anfängen durchzieht. Sie stellte sich bei *Tertullian* als Frage nach der Vereinbarkeit von dem Glaubensleben der christlichen Kirche und dem Betrieb der philosophischen Akademie. Heute stellt sie sich vor allem als Frage nach dem Verhältnis von kirchlichem Bekenntnis des Glaubens und dem empirischen, vor allem naturwissenschaftlichen, historischen und philosophischen Denken der Gegenwart. Die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben hat ihren Grund dabei auch darin, dass diese Spannung dem christlichen Glauben selbst immanent ist, und zwar vor allem in der Gestalt der Theologie als der argumentativen Rechenschaft über den Glauben³, und dass die Theologie als wissenschaftliche Reflexion des Glaubens im Bereich des Christlichen einen derart hohen Rang wie kaum in einer anderen Religion erhalten hat, dass man mit Kardinal *Joseph Ratzinger* urteilen muss: «Das Phänomen Theologie im strengen Sinn des Wortes ist ein ausschliesslich christliches Phänomen, das es anderwärts so nicht gibt.»⁴

I. Historische Variationen der Spannung von Wissen und Glauben

In der Theologie kommt somit die spezifische Art des Anspruchs des christlichen Glaubens auf Wahrheit und damit das eigentliche Wesen des Christentums im Konzert der Religionsgeschichte zum Vorschein, wie *Wilhelm Weischedel* in seiner

KURT KOCH, geboren 1950 in Emmenbrücke, Luzern. Theologiestudium in Luzern und München. 1987 Dr. theol. mit einer Promotion über *Wolfgang Pannenberg*. 1989-95 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theol. Fakultät in Luzern. Seit 1995 Bischof des Bistums Basel.

in Reime gebrachten Philosophiegeschichte mit seiner Charakterisierung der mit dem geschichtlichen Auftreten des Christentums veränderten Situation des menschlichen Denkens pointiert herausgestellt hat: «Ein Neues steigt am Horizont empor: Das Christentum tritt mächtig nun hervor, bekämpfend mit dem Wort von Gottes Sohn der Philosophen Spekulation. Die Wahrheit kommt nur aus der Offenbarung und nicht aus denkerischer Geisterfahrung. Doch kann man sich nicht bloß mit Streit befassen. Es gilt, sich auf das Denken einzulassen. So bleiben Glauben und Philosophie befangen zwischen Kampf und Harmonie.»⁵

Diese gelungene Charakterisierung zeigt erstens, dass sich das Verhältnis von Wissen und Glauben in der Gestalt des Verhältnisses von Philosophie und Theologie in der Geschichte sehr wechselvoll gestaltet hat, insofern es nicht nur positive Anknüpfungen des christlichen Denkens an die Philosophie gegeben hat, sondern in der Theologie vielmehr auch das Bewusstsein davon gegenwärtig geblieben ist, dass der Gott der biblischen Offenbarung nicht, jedenfalls nicht in jeder Hinsicht, mit dem von der Philosophie gedachten Gott identisch sein kann. Von daher wird zweitens deutlich, dass das Verhältnis des Christentums zum weltlichen Denken stets durch Gemeinsamkeit und Differenz, durch «Kampf und Harmonie», bestimmt war. Im Sinne einer historischen Vergewisserung im Blick auf die heutige Problemstellung lohnt es sich, einige Streiflichter auf die wechselvolle Geschichte des Verhältnisses von Wissen und Glauben zu werfen. Dabei lassen sich in der Geschichte des Christentums prinzipiell und gewiss etwas formalisiert vier Grundtypen des Verhältnisses von Glauben und Wissen ausmachen.⁶

1. Identität von Glauben und Wissen

Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen gestaltete sich historisch zuerst im Modell einer – durchaus erstrittenen – Identität von Theologie und Philosophie. Seine klassische Artikulation hat dieses Modell in der Patristik gefunden, und es kam in ihrem entschiedenen Anspruch zum Ausdruck, dass das Christentum die «wahre Philosophie» ist, dass also das Wissen seine Erfüllung im Glauben findet. Die christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts bis hin zu Augustinus zögerten jedenfalls nicht, von der christlichen Lehre als der «wahren Philosophie» zu reden oder, wie *Klemens von Alexandrien* es tat⁷, von der «Theologie des ewig seienden Logos» oder sogar vom Christen als dem «wahren Gnostiker». Dahinter steht die Überzeugung, dass erst das christliche Denken die wahre Vollendung des philosophischen Denkens darstellt. Sowohl durch Kritik als auch durch Verwandlung der philosophischen Fragestellung verstand die Patristik die christliche Theologie als die von der Philosophie beanspruchte «natürliche Theologie» im ursprünglich im griechischen Denken beheimateten Sinn.⁸ Dort bezeichnete nämlich der Begriff der «natürlichen Theologie» gerade nicht – wie in späteren Jahrhunderten – eine philosophische Vorstufe zur eigentlichen Theologie, sondern diejenige denkerische Beschäftigung mit dem Göttlichen, die das wahre Wesen und in diesem Sinn die wahre «Natur» des Göttlichen erforscht und bedenkt.

Dieser hohe Wahrheitsanspruch der «natürlichen Theologie» des Christentums fand seine höchste Verdichtung in Augustins Auseinandersetzung mit der Reli-

gionsphilosophie von *Marcus Terrentius Varro*.⁹ Dieser unterschied drei Arten von «Theologie», nämlich erstens die «theologia mythica», deren Autoren die Dichter sind, die ihren Ort im Theater hat und deren Inhalt die von den Poeten geschaffenen Götterfabeln sind. Die zweite Art ist die «theologia civilis», deren Autoren die Priester in den Tempeln in Stadt und Staat sind, die ihren Ort in der urbs hat und die es mit der religiösen Legitimation der öffentlichen Kulte des Staates zu tun hat. Die dritte Gestalt ist die «theologia naturalis», deren Ort der Kosmos ist und deren Autoren die Philosophen, genauerhin die Denker sind, die sich nicht an der Gewohnheit orientieren, sondern nach der Wahrheit und folglich auch nach der wahren Natur des Göttlichen fragen. Während die ersten beiden Arten von den göttlichen Einrichtungen der Menschen handeln, hat es die «theologia naturalis» mit der «Natur der Götter» selbst zu tun.

In seiner Auseinandersetzung mit der Religionsphilosophie Varros weist *Augustinus* in seinem Werk «*De civitate Dei*» dem christlichen Glauben seinen Ort im Bereich der «theologia naturalis» zu. Damit bringt er zum Ausdruck, dass der christliche Glaube nicht auf mythischen Bildern aufruht, deren Rechtfertigung in der politischen Nützlichkeit gesucht wird. Der christliche Glaube bezieht sich vielmehr auf jenes Göttliche, von dem her die vernünftige Analyse des Wirklichen ermöglicht wird. Der christliche Glaube beruht somit nicht auf Poesie und Politik, den beiden grossen Quellen der Religion, sondern auf Erkenntnis und Wissen. Mit Kardinal *Joseph Ratzinger* kann man geradezu urteilen, dass die natürliche Theologie «Entmythologisierung, oder besser gesagt: Aufklärung» ist und dass im Christentum «Aufklärung Religion geworden» ist «und nicht mehr ihr Gegenspieler»¹⁰. Mit dieser Ortsbestimmung des christlichen Glaubens im Sinne der «natürlichen Theologie» steht Augustinus nicht nur in grosser Kontinuität mit den frühesten Theologen des Christentums und mit Paulus und seiner im ersten Kapitel des Römerbriefes vertretenen Sicht, die ihrerseits auf der alttestamentlichen Weisheitstheologie aufruht. Die Überzeugung Augustins, dass das Christentum Philosophie sei, und zwar die vollkommene, weil die zur Wahrheit vorgestossene, wirkte aber auch weit über die Väterzeit hinaus nach.

Durch viele Jahrhunderte hindurch identifizierte sich somit christliche Theologie als die der wahren «Natur» Gottes gemässe Theologie, als «natürliche Theologie» oder, wie *Justin* sagte, als «die allein sichere und heilsame Philosophie»¹¹. Gemäß seinem Selbstverständnis hat dieser Denker nämlich die Philosophie nicht abgelegt, sondern war vollends Philosoph geworden, als er Christ geworden war. Denn er hat erst im Christentum die vera philosophia erkannt; und in diesem Anspruch hat er die Identität von Glauben und Wissen wahrgenommen.

2. Differenz von Glauben und Wissen

Im Unterschied zur patristischen Theologie, die sich um eine kritische Einverwandlung des philosophischen Denkens bemühte¹², findet sich in der alten Kirche aber auch die umgekehrte Richtung, nämlich die Deutung und der Vollzug des Verhältnisses von Glauben und Wissen im Vorzeichen der Differenz. Auch wenn dieses Modell damals eher ein Randphänomen dargestellt hat, ist es doch geschichtswirksam von *Tertullian* vertreten worden. Er hielt ein stoisch, platonisch oder

dialektisch geprägtes Christentum für eine überflüssige Bemühung, da seit dem Erscheinen Christi die Menschen des Forschens nicht mehr bedürften: «Wenn wir glauben, so wünschen wir über den Glauben hinaus nichts weiter.»¹³

Ähnlich verhielt es sich auch im mittelalterlichen Denken. Das Hochmittelalter bemühte sich zwar durchgehend um die konsequente Ausarbeitung einer glaubwürdigen Synthese von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie. Im frühen Mittelalter aber hatte sich vor allem *Petrus Damiani* gegen den wachsenden Einfluss der Philosophie vor allem in der Gestalt der Dialektik auf das theologische Denken gewehrt und deshalb der Theologie empfohlen, die Philosophie, da sie nun einmal nicht aus der Welt geschafft werden könne, als Gefangene zu behandeln, so wie Mose von der Sklavin eines Israeliten verlangt habe, dass man ihr das Haar abschneide, ihre Nägel kürze und ihre Kleider abnehme, um sie dann erst zu heiraten. Allein so werde sie keine Herrin, sondern diene der wahren Herrin, nämlich dem Glauben, wie eine Magd.¹⁴

Bei den genannten Denkern wurde zwar der Philosophie noch eine – wenn auch magdliche – Rolle in der Theologie zugewiesen. Demgegenüber wurde das Modell der Differenz vor allem in der reformatorischen Theologie ausgebildet, beginnend bei *Martin Luther*, dessen Verhältnis zur Philosophie freilich viel komplizierter und differenzierter war, als seine bekannte Aussage von der «Hure Vernunft» nahelegen könnte¹⁵, bis hin zu *Karl Barth* im vergangenen Jahrhundert, der – abgesehen freilich von der Spätphase seines Werkes – ganz im Zeichen des diastatischen Gegensatzes von Gott und Welt und deshalb auch von Theologie und Philosophie wie von Glauben und Wissen gedacht hat.

3. Superiorität des Glaubens über das Wissen

Innerhalb dieser Globalbestimmungen des Verhältnisses von Glauben und Wissen im Vorzeichen der Identität oder der Differenz sind im Laufe der Geschichte aber auch relationalere Verhältnisbestimmungen wirksam geworden, sei es im Sinn der Überordnung des Glaubens über das Wissen oder umgekehrt des Wissens über den Glauben. Die Verhältnisbestimmung im Zeichen der entschiedenen Superiorität des Glaubens über das Wissen war vor allem Anliegen und Ziel der hochscholastischen Synthese, wie sie bei *Thomas von Aquin* vorliegt, die eng mit seiner Neubegründung der «*sacra doctrina*» als Wissenschaft zusammenhängt.¹⁶ In diesem Sinn ordnete Thomas der Philosophie einen eigenen Bereich zu, nämlich denjenigen des natürlichen Denkens. Dieses wurde aber als aus sich selbst heraus auf ein übernatürliches Ziel ausgerichtet gedacht. Von daher liess Thomas das aristotelisch-philosophische Denken zwar als eine eigene Stufe der Erkenntnis der natürlichen Welt gelten, freilich nur dahingehend, dass sich diese Stufe aus sich selbst heraus auf eine Überhöhung des natürlichen Denkens durch die übernatürliche Offenbarung bezieht. Damit wird der Ort der Philosophie gleichsam im Vorhof der eigentlichen Theologie angesiedelt, und sie wird, wie *Gottlieb Söhngen* treffend sagte, eine angenommene Haustochter mit Familienanschluss.¹⁷

Die hochscholastische Theologie bestimmte ihr Verhältnis zur Philosophie somit nicht mehr im Sinne der patristischen Inanspruchnahme der Theologie selbst als der «natürlichen Theologie» und in diesem Sinne der wahren Philosophie.

Vielmehr wurde nun die der Theologie vorgeordnete Philosophie selbst zur «natürlichen Theologie». Da aber auf der einen Seite die natürliche Theologie im griechischen Sinn nach der «Natur» Gottes fragt und deshalb gar nicht überstiegen werden kann, und da es auf der anderen Seite der Logik des natürlichen philosophischen Denkens mehr und mehr als inakzeptabel erscheinen musste, nicht mehr nach der umfassenden Natur der Wirklichkeit selbst fragen zu dürfen, konnte die scholastische Synthese selbst auch die umgekehrte Verhältnisbestimmung im Zeichen der Superiorität des Wissens über den Glauben provozieren.

4. Superiorität des Wissens über den Glauben

Wenn die Philosophie in der scholastischen Synthese ihre Dienstfunktion gleichsam als propädeutischen Unterbau für die eigentliche Offenbarungstheologie fand, ist es geschichtlich auch zu verstehen, dass das philosophische Denken sich zur Selbstbefreiung von der Theologie gedrängt fühlen konnte.¹⁸ Dies entwickelte sich dahingehend, dass die christliche Offenbarungstheologie nun umgekehrt als Überbau betrachtet wurde, der vom Unterbau der philosophischen Theologie abgeworfen wurde, indem die wahren Inhalte des christlichen Glaubens auf die Wahrheiten einer natürlichen Religion reduziert wurden. Während die natürliche Theologie bisher ihren Ort im Vorhof der eigentlichen «*doctrina sacra*» hatte und jene auf diese vorbereiten sollte, entwickelte sich in der Zeit der Aufklärung immer deutlicher eine neue Gestalt der natürlichen Theologie, die sich auf sich selbst stellte und sich gegen das als unvernünftig betrachtete Dogma des christlichen Glaubens wandte. Dies hatte zur Konsequenz, dass nun umgekehrt das Übernatürliche des christlichen Glaubens in den Vorhof dieser neuen natürlichen Theologie verwiesen und als das bloss positive und historisch Gegebene zum propädeutischen Vorfeld eines sittlichen Vernunftglaubens wurde, dem die Aufgabe zukam, «die natürliche Religion von der geschichtlichen Erscheinung der positiven Religionen zu *abstrahieren*, den gefundenen Gehalt zu *isolieren* und dessen Sinn zum absoluten dafür zu erheben, was Religion sei»¹⁹.

Von daher kam es zu einer grundsätzlichen Infragestellung des Übernatürlichen im Christentum überhaupt. Denn für die Aufklärung bedeutete das natürliche Wissen diejenige Erkenntnis, die die Vernunft aus sich selbst gewinnen kann, und zwar im Gegensatz zu derjenigen Erkenntnis, die bloss durch eine äußere Autorität – beispielsweise diejenige der Kirche – verbürgt wird. In der Folge wurde der Überlieferung des christlichen Glaubens nur noch in dem Masse Geltungskraft zugestanden, als sie der Wesenserkenntnis der Vernunft zu entsprechen vermag. In dieser Stossrichtung hat vor allem *Immanuel Kant* den christlichen Glauben nach dem Masstab der Vernunftreligion interpretiert, um jenen allmählich in diese überzuführen. Von daher ist Kant zu dem in der Neuzeit klassisch gewordenen Exponenten der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen im Zeichen der eindeutigen Inferiorität des Glaubens unter dem Wissen geworden. Denn ihm galt die «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» als wesentliche Religion. Demgegenüber wurde das Wesen des christlichen Glaubens als «sein rein menschliches, undogmatisches, geschichts- und kirchenloses, überkonfessionelles Wesen, sein Gehalt an allgemeingültigen und not-

wendigen Vernunftwahrheiten gegenüber den zufälligen Tatsachenwahrheiten» betrachtet²⁰.

Den unüberbietbaren Höhepunkt dieser Entwicklung kann man in der Religionsphilosophie *Georg W.F. Hegels* finden, der das Verhältnis von Glauben und Wissen zwar wiederum im Modell der Identität sah, freilich mit umgekehrtem Vorzeichen. Denn er vertrat die Überzeugung, dass allererst der Philosoph die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens sachgemäß auszulegen und die religiösen Vorstellungen, auch die christliche Überlieferung, auf den philosophischen Begriff zu bringen vermag. Dennoch verhinderte die Anerkennung der geschichtlichen Vermittlung des philosophischen Wissens durch das Christentum bei Hegel die an sich naheliegende Konsequenz, den christlichen Glauben bloss noch als eine exemplarische Illustration der philosophischen Allgemeinheit zu betrachten. Von daher war Hegel zwar überzeugt, dass erst der philosophische Begriff die Wahrheit des christlichen Glaubens an den Tag bringt. Zugleich liess er aber den philosophischen Begriff an die Geschichte des christlichen Glaubens gebunden bleiben.

II. Wechselseitige Angewiesenheit von Glauben und Wissen

Damit schliesst sich der geschichtliche Kreis. Dieser ist freilich im doppelten Sinn ein offener Kreis: Auf der einen Seite handelt es sich in der bisherigen Darstellung um eine etwas formalisierte und in diesem Sinn auch abstrakte Konstruktion von vier elementaren Typen einer möglichen Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, die es in der jeweiligen Reinform wohl kaum je gegeben hat. Auf der anderen Seite finden sich auch in den heutigen geistigen Auseinandersetzungen diese vier Grundtypen wieder. Für den Fortgang unserer Überlegungen schliessen wir allerdings die letzten beiden Typen aus, weil weder die Superiorität des Glaubens über das Wissen noch die Superiorität des Wissens über den Glauben dieser elementaren Spannung gerecht zu werden vermag. Die Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen ist vielmehr auch heute im Spannungsfeld von Identität und Differenz vorzunehmen. Erst so wird sie ein spannendes Unternehmen.

1. Glaube, der sein Verstehen sucht

Für das Denken des christlichen Glaubens muss sich dies von selbst verstehen. Denn bereits das Wort «Theologie» ordnet den Theos einem Logos zu. Das Grundprinzip christlich zu nennender Theologie heisst deshalb in der klassischen Formulierung von *Anselm von Canterbury* «fides quaerens intellectum». Demgemäß setzt christliche Theologie ein beim Bekenntnis zur Tatsache der geschichtlichen und zugleich endgültigen Selbsterschliessung Gottes in seinem Wort und Geist. Dabei jedoch handelt es sich um ein Bekenntnis, das seine eigene Vernunft sucht. Hier ist es begründet, dass sich das kirchliche Glaubensbewusstsein den Möglichkeiten des Denkens stellen muss, wie dies bereits in der patristischen Theologie in exemplarischer Weise zum Ausdruck gekommen ist. Diese hatte ihre Grösse nämlich darin, dass sie von einem grossen Vertrauen beseelt war, dass

der christliche Glaube und das menschliche Wissen einander nicht widersprechen können, dass der Glaube vielmehr zutiefst mit der Vernunft im Bunde ist und die Vernunft überhaupt erst in seine Wahrheit bringen kann. Im Rückblick auf die Theologie in der alten Kirche und im Einblick in die in der heutigen Gesellschaft exponierte Situation des christlichen Glaubensbekenntnisses urteilt der evangelische Theologe *Wolfhart Pannenberg* deshalb mit Recht: «Etwas von diesem Vertrauen zu der ein weiteres und tieferes Verstehen unserer Wirklichkeit erschliessenden Kraft des biblischen Gottesgedankens, auch und gerade des biblischen als des trinitarischen Gottes, müssen wir in unserer Kirche wiedergewinnen, damit auch die Aufgeschlossenheit und den Mut zur ganzen Weite der geistigen Fragen unserer Zeit, die nicht immer mit dem identisch sind, was von anderer Seite als Tagesaktualität hochgespielt wird. Wir Christen haben auch in der geistigen Auseinandersetzung etwas Vorwärtsweisendes für die Welt, in der wir leben, beizutragen.»²¹

Diesen notwendigen Beitrag kann die Theologie aber nur erbringen, wenn sie sich selbst versteht und vollzieht als Denken und Sagen Gottes und damit als Wissenschaft von Gott. Dort aber, wo überhaupt der Gedanke «Gott» gedacht wird, besagt er, wie *Rudolf Bultmann* in seinem berühmt gewordenen Aufsatz «Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?» betont hat, «dass Gott der Allmächtige, d.h. die alles bestimmende Wirklichkeit sei»²². Demgemäß ist von dieser zwar minimalen, theologisch aber indispensablem Nominaldefinition Gottes als der alles, was überhaupt ist, bestimmenden und umgreifenden Wirklichkeit Gottes auszugehen. Wird in diesem Sinn der Gottesgedanke konsequent gedacht, kann er nie, wie *Johann B. Metz* emphatisch betont, «das Privateigentum der Kirche oder der Theologie» sein. Gott ist vielmehr «entweder ein universales, ein Menschheitsthema oder überhaupt kein Thema».²³ Auch und gerade der im christlichen Denken zu verstehende Gott kann nur so auch Gott der Christen sein, dass er nicht nur ihr Gott ist, sondern Gott der ganzen Weltwirklichkeit, genauerhin, wie das Nicaeno-Constantinopolitanische Credo bekennt, «Schöpfer des Himmels und der Erde, alles dessen, was sichtbar und unsichtbar ist». Gott als die alles, was überhaupt ist, bestimmende und umgreifende Wirklichkeit ist folglich das exklusiv-eine Thema der Theologie, und zwar in allen ihren Bemühungen und Disziplinen. Nur so ist sie wirklich theologische Theo-Logie.

Dies gilt freilich gerade nicht im Sinne eines abstrakten Specialissimum. Die Theologie hat vielmehr ihren ureigenen und zu allen Zeiten erhobenen Anspruch einzulösen, im Erkennen ihres einen Themas Gottes zugleich alle Wirklichkeit und damit alles, was irgendwie Inhalt menschlicher Wirklichkeitserfahrung ist und sein kann, mitzuerkennen und zum Verstehen zu bringen. Genauso ist es ihre Aufgabe, die allgemein erfahrbare und auch außertheologisch reflektierte Wirklichkeit in ihrer Bezogenheit auf Gott zu thematisieren, wie bereits *Thomas von Aquin* exemplarisch hervorgehoben hat: «secundum quod referentur ad Deum»²⁴. Insofern kann und muss alles zum «Materialobjekt» des Glaubensdenkens und damit «theologisierbar» werden können, weshalb auch die weitere unverwelkte Anweisung des Thomas gilt: «Multa praecognoscere theologus oportet»²⁵. Nichts, was irgendwie Thema der menschlichen Wirklichkeitserfahrung und Gegenstand des menschlichen Denkens sein kann, darf die Theologie folglich – und zwar «um Gottes willen»! – unberücksichtigt lassen. Vielmehr muss sie alles, was überhaupt

zum Gegenstand menschlichen Nachdenkens und Wissens werden kann, «sub specie aeternitatis Dei» bedenken.

Die Theologie kann somit ihr *exklusiv*-eines Thema, nämlich die Wirklichkeit Gottes, nur dadurch glaubwürdig verantworten, dass sie zugleich und in einem, mithin *inklusiv*, alle Gegenstände der Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeits-erkenntnis zum Thema macht. Indem sich die Theologie vollzieht als Explikation des einen Themas Gottes, muss sie sich zugleich als Theologie der universalen Wirklichkeit aufbauen. In diesem Exklusivitäts-Inklusionsverhältnis im Blick auf das theologische Reden von Gott ist es begründet, warum Theologie elementar auf Universalität verpflichtet ist und warum der Glaube prinzipiell nicht im Widerspruch zum vernünftigen Denken stehen kann, wie Papst *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika «Fides et ratio» bereits im einleitenden Satz hervorhebt: «Glaube und Vernunft sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt.»²⁶

2. Wissen, das seinen Grund sucht

Aber auch das Wissen kann sich gegenüber dem Glauben nicht abschliessen. Dieses Wissen ist zwar so gross geworden, dass niemand mehr den Überblick gewinnen oder gar behalten kann. Der Status des Wissens zeichnet sich heute vor allem dadurch aus, dass auf der einen Seite immer mehr Menschen über immer mehr Dinge immer weniger wissen und wissen können und dass auf der anderen Seite immer weniger Menschen über immer weniger Dinge immer mehr wissen. Dies hat sowohl zur Desintegration des Wissens und der Wissenschaften als auch zum Spezialisten- und Expertentum geführt.

Die Desintegration des Wissens tritt besonders deutlich in den anthropologischen Wissenschaften zu Tage. Unter dem Druck der zahllosen Einzelwissenschaften hat sich eine einheitliche Wissenschaft vom Menschen immer mehr aufgelöst. Damit erhält das Wissen des Menschen um sich selbst, das durch die Vielfalt der Einzelwissenschaften gebrochen ist, einen elementar hypothetischen Charakter, der nicht mehr in der Lage ist, ein tragfähiges Menschenbild zu entwerfen. Es ist vielmehr höchstens noch möglich, unterschiedliche Modelle zur Erklärung von partikularen Erfahrungsbereichen zu konstruieren. Damit aber geht die «Frage nach dem Menschen» und somit «die philosophische Attitüde, sich selbst zu begreifen», verloren.²⁷

Nicht anders verhält es sich bei den Naturwissenschaften, deren Forschungsansätze von der Mikrobiologie bis zur Makrophysik nicht mehr zu übersehen sind. Vor allem die revolutionären Entdeckungen und Fortschritte in den sogenannten Lebenswissenschaften – wie beispielsweise die Gentherapie oder die Präimplantationsdiagnostik – provozieren erneut nicht nur die entscheidende Frage, ob wir all das, was wir technisch können, auch ethisch dürfen. Denn das drängende Problem besteht darin, dass wir auch und gerade dann, wenn wir in Erfahrung gebracht haben, was wir technisch können, noch lange nicht erkundet haben, was wir ethisch dürfen und sollen. Erschwerend kommt hinzu, dass man in einem demokratischen Rechtsstaat die grundlegenden Entscheidungen darüber, was gemacht werden darf, nicht den Wissenschaften allein überlassen darf. Was der Schriftsteller *Friedrich Dürrenmatt* an die Adresse der Physiker gesagt hat, gilt auch

für die Lebenswissenschaftler: «Der Inhalt der Physik geht die Physiker an, die Auswirkung alle Menschen. Was alle angeht, können nur alle lösen.» Hier liegt der Grund, dass die heutigen Lebenswissenschaften mit der philosophisch-theologischen Überzeugung von der unantastbaren Würde des Menschen und seiner unverfügbaren Personenrechte kritisch konfrontiert werden müssen.

Noch grundlegender stellt sich die Frage, wie angesichts der heutigen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse der biblische Schöpfungsglaube glaubwürdig beantwortet werden kann. Dabei kann man die Lösung dieser Frage nicht darin erblicken, dass man resigniert feststellt, dass es zwischen dem christlichen Glauben und dem Weltverständnis der Naturwissenschaften keine angebbaren Beziehungen und Zusammenhänge gibt. Damit würde nicht nur die Geschichte einer zunehmenden Entfremdung von Naturwissenschaft und Theologie weitergeschrieben.²⁸ Wenn nämlich der im christlichen Glauben offenbare Gott nicht mehr als Urheber und Vollender der Welt verstanden werden könnte, und zwar so, wie sie unserer Erfahrung gegeben ist und wie sie in der naturwissenschaftlichen Forschung rekonstruiert wird, würde zudem das biblische Bekenntnis der Schöpfung der Welt durch den biblisch offenbaren Gott zu einer «Leerformel». Denn wenn nicht mehr deutlich gemacht werden könnte, dass sich der biblische Schöpfungsglaube auf dieselbe Welt bezieht, in der die Menschen heute leben und die durch die modernen Naturwissenschaften beschrieben wird, dann wäre der moderne Bruch zwischen Glauben und Wissen perfekt, freilich auch petrefakt.

Trotz aller Schwierigkeiten, die sich damit stellen, kann sich deshalb christliche Theologie nicht von der Aufgabe dispensieren, unsere Welt, die Gegenstand der menschlichen Erfahrung und der naturwissenschaftlichen Forschung ist, als Schöpfung Gottes nicht einfach nur bekkennend zu behaupten, sondern auch verständlich zu machen. Dies kann freilich gerade nicht bedeuten, dass die Theologie unmittelbar auf der Ebene der naturwissenschaftlichen Beschreibungen und Theoriebildungen in die naturwissenschaftliche Diskussion eingreifen sollte und dürfte. Denn die theologische Interpretation der Naturwelt als Gottes Schöpfung kann sich gerade nicht als blosse Alternative oder gar als Konkurrenz zur Naturwissenschaft verstehen und vollziehen. Dies ist bereits deshalb nicht möglich, weil die theologische Argumentation sich auf einer anderen Ebene als die Gesetzes-hypothesen der Naturwissenschaften und ihr Verfahren der experimentellen Verifikation bewegen. Denn in theologischer Perspektive «stellt sich das Weltgeschehen als eine einmalige und unumkehrbare Geschichte dar, die als solche Ausdruck göttlichen Handelns ist»²⁹. Diese theologische Perspektive ist auf einer grundsätzlicheren Ebene geltend zu machen, um auf diesem Weg das Gespräch mit den Naturwissenschaften zu suchen und die Glaubensaussagen in Beziehung zu bringen mit der naturwissenschaftlichen Sicht der Natur. Wie diese gegenseitige Annäherung geschehen könnte, soll an einem kleinen Beispiel verdeutlicht werden, nämlich am Phänomen des Lebens.

3. Leben und Geist

In der Sicht des christlichen Glaubens ist der Heilige Geist der Ursprung und Ugrund allen Lebens. Er ist das Lebensprinzip in der Schöpfung³⁰. Im priester-

schriftlichen Schöpfungsbericht ist es der Geist oder, wie der jüdische Denker *Martin Buber* sinnvoll übersetzt, der «Brau Gottes», der über den Wassern schwebte, als die «Erde noch wüst und leer war» (Gen 1,2). Demgemäß steht der Gottesgeist mit seinem Wirken hinter der Schöpfung. Er ist der verheißungsvolle Vorbote des Lebens. Das ökumenische Glaubensbekenntnis von Konstantinopel im Jahre 381 hat diese biblische Sicht dahingehend vertieft, dass es den Heiligen Geist als den Herrn bezeichnete, «der lebendig macht»: «*Dominum vivificantem*».

In der biblischen Sicht ist der Gottesgeist also die wunderbare Tiefe des Lebens, aus der alles Leben hervorgeht. Diese Glaubensüberzeugung fällt dem heutigen Menschen freilich nicht mehr leicht, und zwar aus verschiedenen Gründen. Ihm stellt sich vor allem das Problem, wie man glaubwürdig vom Heiligen Geist als dem Ursprung des Lebens und als der alle Lebewesen übersteigenden Lebensmacht reden kann angesichts der modernen biologischen Wissenschaften, die das Leben als eine innere Aktivität einer lebendigen Zelle oder eines höheren Organismus selbst auffassen. Wenn die heutige Biologie die Lebensphänomene als immanente Funktionen der lebendigen Zelle selbst versteht, dann scheint dem christlichen Glauben an den Heiligen Geist und sein lebensschöpferisches Wirken jeder Boden entzogen zu sein.

Dem ist freilich nur scheinbar so. Denn auch nach heutiger biologischer Auffassung können die Lebewesen keineswegs völlig unabhängig von einer sie übersteigenden Wirklichkeit leben. Die Selbstaktivität einer lebendigen Zelle ist vielmehr ihrerseits bedingt, und zwar vor allem durch das Erfordernis einer dem Organismus entsprechenden Umwelt, die ihren Lebensvollzug allererst möglich macht. Denn unabhängig von einer solchen Umwelt kann kein Organismus leben. Jeder Organismus bedarf vielmehr für seinen Lebensvollzug einer ihm förderlichen Umwelt, in der er sich nähren, entfalten und fortpflanzen kann. In diesem elementaren Sinne existiert jeder Organismus über das hinaus, was er je schon in sich ist. Indem sich das Lebewesen im Zusammenhang mit seiner Umwelt, und nicht nur innerhalb des Organismus, für sich selbst bewegt, erweist sich das Leben als grundlegend ekstatisch und ist durch einen fundamentalen Selbstüberstieg charakterisiert.³¹

Von daher lässt sich auch und gerade der Glaube als ein besonderer Lebensvollzug verdeutlichen. Denn Glaube ist gerade nicht eine mindere Form des Wissens, wie dies etwa in der alltäglichen Sprache zum Ausdruck kommt, wenn vom «Glauben» in jenem blassen Sinn die Rede ist, der die grösste Wahrscheinlichkeit einer Meinung zum Ausdruck bringt. Dieser entleerte Sinn kann unmöglich gemeint sein, wenn von «Glauben» im religiösen Sinn der Mensch-Gott-Beziehung die Rede ist. Dass nämlich die alltagssprachliche Bedeutung etwas versachlicht, was ursprünglich in personalen Erfahrungen beheimatet ist, kommt in der genaueren Durchdringung der eigentlichen Wortbedeutung an den Tag: Das deutsche Wort «glauben» und das englische «to believe» meinen eigentlich lieben und loben, sich jemandem in liebender Zuneigung und herzlicher Hingabe vertraut machen. In einen ähnlich personalen Lebenszusammenhang verweist auch das lateinische Wort «credere», das zusammengesetzt ist aus «cor» und «dare» und damit bedeutet, sein Herz und sein ganzes Vertrauen schenken. Glauben meint somit, dass der Mensch sein Lebenszentrum nicht in sich selbst findet,

sondern dass er sich selbst verlässt und sich festmacht in der Tiefe seines Lebens, die nur Gott sein kann. Dieser Akt des Glaubens als Sichverlassen entspricht genau dem ekstatischen Wesen allen Lebens, das wir vorhin als das vornehmliche Werk des Heiligen Geistes beschrieben haben. Im Glaubensvollzug zeigt sich am deutlichsten, dass der Mensch jenes Lebewesen ist, das in der Welt jenseits seiner selbst lebt, weil es sein bergendes Zentrum in Gott findet.³²

Kehren wir von daher wieder zum Phänomen des Lebens überhaupt zurück. Der beschriebene Selbstüberstieg des Lebens – wie des Glaubens – ist zunächst gewiss eine Aktivität des Lebens selbst. Darin ist die moderne biologische Wissenschaft durchaus im Recht. Zugleich ist dieser Selbstüberstieg aber auch die Wirkung einer Kraft, die das Lebewesen unablässig über seine eigenen Schranken hinaushebt und ihm eben dadurch sein Leben gewährt. Dies gilt bereits im Hinblick auf die Luft, die zu den wichtigsten Umweltbedingungen des Lebens gehört. Denn ohne Atemluft können die organischen Prozesse nicht gedeihen. Von daher hat es seinen tiefen Sinn, dass die biblische Botschaft den göttlichen Geist als Atem, als Luft und Wind versteht, insofern sich sagen lässt, dass der Heilige Geist der Atem allen Lebens ist, gleichsam die Luft, in dem Leben allein gedeihen kann.

Auch in der Auseinandersetzung mit der modernen Biologie lässt sich folglich die christliche Glaubensüberzeugung bewähren, dass der Heilige Geist der schöpferische Ursprung und Urgrund allen Lebens ist: «Jede Lebenserscheinung ist in ihrer Besonderheit eine besondere Manifestation des Gottesgeistes.»³³ Von daher wird die entscheidende Aussage des biblischen Schöpfungsberichtes vollends einsichtig, der die Schöpfung der Welt damit beginnen lässt, dass der Gottesgeist die Wasser des Urozeans in Bewegung setzt. Dass der Heilige Geist das schöpferische Prinzip allen Lebens ist, lässt sich zudem durch zwei weitere Beobachtungen vertiefen:

Die Umwelt, die für das Leben eines jeden Organismus grundlegend ist, ist erstens nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich zu verstehen. Indem sich ein Lebewesen nämlich zu seiner Umwelt verhält, verhält es sich zugleich zur Zukunft seiner eigenen Lebenserfüllung. Dieses Zeitmoment kommt vollends zum Tragen, wenn man die je verschiedenen Umwelten der Arten von Lebewesen auf den Prozess ihrer Evolution bezieht. Von daher offenbart sich uns auch im Prozess der Evolution die Lebenskraft des Heiligen Geistes. Naturwissenschaftlich zu verstehende Evolution und biblischer Schöpfungsglaube brauchen sich deshalb nicht zu widersprechen. Vielmehr sieht das Auge des Glaubens den Gottesgeist auch im Prozess der Evolution am Werk, zumal auch in wissenschaftlicher Sicht für die Evolution gilt, dass die Welt jeden Augenblick neu geschaffen wird, wie *Wolfhart Pannenberg* treffend bemerkt: «Evolution bedeutet heute nicht mehr Auswicklung von etwas, was von Anfang an schon eingewickelt da war, sondern in der Evolution entsteht ständig Neues, durchaus auch unableitbar Neues.»³⁴

Betrachtet man zweitens den Evolutionsprozess genauer, dann zeigt sich in ihm eine ungeheure, und zwar quantitative wie qualitative Vielfalt, die man nur als Verschwendung bezeichnen kann. Den Biologen ist diese Verschwendung schon seit langer Zeit aufgefallen, die sich mit Nützlichkeitskalkülen der Evolution keineswegs restlos erklären lässt. Man denke nur an die Üppigkeit allein an Blumen und Schmetterlingen. Man denke an den Überfluss an Keimen, um ein einziges

Lebewesen zu erzeugen. Man denke an den grossen Aufwand an Sonnensystemen, Spiralnebeln und Milchstrassen. Man denke daran, dass ein ganzes Weltall verschwendet wird, um auf einem kleinen Planeten immer kostspieligere Lebensformen zu erzeugen und dem geistigen Bewusstsein des Menschen einen bewohnbaren Platz zu bereiten. Wenn man diese Verschwendung im Evolutionsprozess bedenkt, die man nicht genug bestaunen kann, zeichnet sich die Natur durch einen ungeheuer grossen Luxus des Lebens aus. Treffend reden deshalb die Biologen davon, dass die Natur «luxuriert». In diesem Luxus der Natur zeigt sich die Maßlosigkeit der schöpferischen Lebenskraft des Heiligen Geistes und sein luxurierendes Wirken in der Schöpfung.

III. Wissenschaft – Weisheit – Wahrheit

Dieses Beispiel will verdeutlichen, dass sich das notwendige Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft im Speziellen wie zwischen Glauben und Wissen im Allgemeinen auf die Erörterung jener drei fundamentalen Fragen richtet, die sich auch und gerade dem heutigen Menschen stellen, die aber von den anthropologischen und naturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen nicht beantwortet werden können, wiewohl diese unendlich viele Antworten auf einzelne Fragestellungen geben. Diese drei Grundfragen sind erstens die Frage nach dem *Sein*: Warum gibt es überhaupt Etwas und nicht vielmehr nichts?; zweitens die Frage nach dem *Leben*: Was ist überhaupt Leben?; und drittens die Frage nach dem *Geist*: Wie entsteht in der Evolutionsgeschichte des Lebens das Phänomen des Geistes?

Nimmt man diese Grundfragen des Menschen ernst, dann kann nicht das Wissen gegen den Glauben oder der Glaube gegen das Wissen stehen. Es drängt sich vielmehr die fundamentale Unterscheidung zwischen Rätsel und Geheimnis auf. Wissenschaftliche Hypothesen haben es in erster Linie mit Rätseln zu tun, die freilich aufhören, Rätsel zu sein, wenn sie gelöst sind. Demgegenüber hört ein Geheimnis nie auf, selbst wenn alle Rätsel gelöst sind. Es leuchtet vielmehr als solches erst recht auf, wie wir bereits aus unserer zwischenmenschlichen Erfahrung wissen: Je näher ich einem Menschen komme und je intensiver ich ihn liebe, desto mehr leuchtet er mir als Geheimnis auf. Wenn liebende Menschen einander nicht mehr Geheimnis sind und es nicht immer wieder neu werden, desto mehr werden sie einander zum Rätsel und stellen einander Rätsel. Um wieviel mehr gilt dies von Gott, der das absolute Geheimnis schlechthin genannt zu werden verdient. Der Wirklichkeit Gottes wird man deshalb nur gerecht, wenn man ihm als Geheimnis begegnet. Betrachtet man ihn demgegenüber als ein Rätsel in der wissenschaftlichen Theoriebildung, dann hat man ihn auch und gerade dann, wenn man meint, dieses Rätsel gelöst zu haben, als Geheimnis bereits verloren.

Wenn sich Glaube und Wissen auf der Ebene des Geheimnisses und nicht des Rätsels begegnen, brauchen sie einander nicht zu widersprechen. Dann steht der Glaube nicht gegen die Vernunft, sondern dann hebt sich die vom Glauben erleuchtete Vernunft «deutlich ab von einer Vernunft, die erst Licht in den Glauben bringen will»³⁵. Von daher ergibt sich die weitere Unterscheidung von Wissenschaft und Weisheit. Diese sind keineswegs miteinander identisch. Während die

Wissenschaft es mit der Lösung von jenen Rätseln zu tun hat, die die Welt aufgibt, widmet sich die Weisheit dem Geheimnis, das in der Welt verborgen ist. Damit erhebt sich in der Begegnung von Glauben und Wissen aber unausweichlich die Frage nach der Wahrheit.

Diese Frage stellt sich heute als besonders dornenvoll heraus, wie dies der englische Schriftsteller und Philosoph C.S. Lewis in seinem Erfolgsbuch mit dem Titel «Screwtape Letters» in aller Deutlichkeit veranschaulicht. In diesem Buch beleuchtet er in der Form fiktiver Briefe eines höheren Teufels die besonderen Gefährdungen des modernen Menschen. Darin äußert der kleine Dämon seinem Vorgesetzten gegenüber die Sorge darüber, dass gerade besonders intelligente Menschen die Weisheitsbücher der Alten lesen und damit der Wahrheit auf die Spur kommen könnten. Doch der kleine Dämon wird von Screwtape beruhigt mit dem Hinweis, dass der historische Standpunkt, zu dem die Gelehrten der westlichen Welt durch die höllischen Geister überredet worden seien, bedeute, «dass die einzige Frage, die man mit Sicherheit niemals stellen werde, die nach der Wahrheit des Gelesenen sei; statt dessen frage man nach Beeinflussungen und Abhängigkeiten, nach der Entwicklung des betreffenden Schriftstellers, nach seiner Wirkungsgeschichte und so fort»³⁶.

Natürlich dürfte Screwtape übertreiben. Aber es wäre dann bloss jene Übertreibung, die Umberto Eco in seinem Erfolgsroman «Der Name der Rose» zum Grundsatzprogramm erklärt hat. Denn in diesem Roman steht das intellektuell makabre Wort, das Screwtape vollauf bestätigt: «Die einzige Wahrheit heisst: lernen, sich von der krankhaften Leidenschaft für die Wahrheit zu befreien.»³⁷ Wenn aber die Wissenschaft nur noch darin bestünde, ein historisches oder positivistisches Verständnis der Wirklichkeit zu ermöglichen, aber nicht mehr den Mut hätte, auch und gerade kritisch zu überprüfen, ob ausgesprochene Aussagen auch wirklich wahr sind, dann verkäme Wissenschaftlichkeit zur Immunisierung gegenüber der Wahrheit und letztlich zur «Kanonisierung des Relativismus, der Unmöglichkeit gemeinsamer sittlicher und religiöser Masstäbe»³⁸. Dies wäre zweifellos das Schlimmste, das der Wissenschaft geschehen könnte.

IV. Universalität der Wahrheit

Wohin es letztlich führen kann, wenn die Suche nach der universalen Wahrheit des Wissens und des Glaubens ausbleibt, zeigt beispielsweise die in Amerika wiederum entbrannte Debatte darüber, ob die Menschenrechte wirklich universal sind und allen Menschen gelten oder ob sie nicht einfach ein kulturelles Produkt der jüdisch-christlichen Welt sind und deshalb außerhalb dieses Kulturkreises unverständlich und unbegründet bleiben müssen. Damit stehen wir aber vor der sehr ernstesten Frage, was geschehen wird, wenn dem heutigen Menschen die Einheit des Menschseins nicht mehr erkennbar ist und wenn deshalb der heutige Mensch keine Masstäbe mehr zu erkennen vermag, die die verschiedenen Kulturen überschreiten und deshalb allen gemeinsam sind. Dann droht die Verzäunung des Menschen in Klassen, Rassen und Nationen endgültig unaufschiebbar zu werden. Dass solches am Beginn des dritten Jahrtausends nochmals in brutaler Weise geschieht, wäre die historische Tragik par excellence. Der heute wieder

neu grassierende Nationalismus erweist sich deshalb nicht nur als Kardinalsünde in der heutigen Welt, sondern auch als Fieber einer viel tiefer liegenden Grippe, nämlich des gefährlichen Verzichts auf die Suche nach der allen Menschen gemeinsamen Wahrheit.

Dieser Frage nach der Wahrheit sind Wissen und Glauben gleichermaßen indispensable verpflichtet. Dazu ist das Denken des Glaubens sogar in besonderer Weise herausgefordert, zumal wenn es seinen Ort an der exponierten Öffentlichkeit der *universitas scientiarum* hat. Umgekehrt verpflichtet dieser Ort die Theologie, mit den anderen Fakultäten einer Universität gemeinsam die Frage nach der Wahrheit zu buchstabieren und deshalb auch um die Wahrheit zu streiten. In diesem Sinne ist es die Grundaufgabe der Theologie, den Menschen heute den Mut zur Wahrheit zurückzugeben und die menschliche Vernunft in neuer Weise auf den Weg des Abenteuers der Suche nach der Wahrheit zu bringen. In solcher Ermutigung zur Wahrheit liegt denn auch der tiefste Sinn der Enzyklika von Papst *Johannes Paul II.* über Glaube und Vernunft. Sie hat in neuer Weise in die Erinnerung gerufen, dass die Wahrheit «niemals auf die Zeit und die Kultur beschränkt werden» kann; sie ist zwar «in der Geschichte zu erkennen, übersteigt aber diese Geschichte»³⁹.

Der Wahrheit, die allen Menschen gemeinsam ist, ist die Theologie deshalb verpflichtet, weil sie von Haus aus auf Universalität angelegt ist, und zwar vor allem mit ihrer Rede von Gott, die das universale Menschheitsthema schlechthin ist. *Johann B. Metz* hat deshalb mit Recht betont, dass die Theologen die «letzten Universalisten in unserer hochdifferenzierten Wissenschaftswelt» sind und dass sie es «um Gottes und der Menschen willen bleiben müssen, gelegen oder ungelegen, immer auch mit der Bereitschaft, einen gewissen Ungleichzeitigkeitsverdacht auf sich sitzen zu lassen»⁴⁰. Diesen Universalismus muss das Denken des Glaubens auch und gerade in der heutigen Situation unserer Universitäten vertreten, die in der Gefahr stehen, das Vertrauen in die Einheit und Universalität der menschlichen Vernunft und ihrer Wahrheit zu verlieren, und die sich manchmal eher als Diversitäten denn als Universitäten präsentieren.

In dieser schwierig gewordenen Situation muss die Theologie selbst an der doppelten Überzeugung festhalten: Auf der einen Seite braucht die *universitas scientiarum* die Theologie, wenn sie den eigentlichen Sinn ihres ursprünglichen Namens nicht preisgeben will und es sich deshalb gefallen lässt, von der Theologie an die Universalität des Denkens erinnert und auf sie verpflichtet zu werden. Auf der anderen Seite braucht aber auch die Kirche mit ihrer Theologie den Ort an der Universität, um ihre Aufgabe erfüllen zu können, in aller Öffentlichkeit Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, von der sie erfüllt ist.⁴¹

Dieser Universalität des Glaubens und der diesen Glauben reflektierenden Theologie, die der Universalität der Wahrheit die Ehre geben will, war auch das Lebenswerk *Hans Urs von Balthasars* in besonderer Weise verpflichtet. Dabei handelt es sich um die Universalität der Wahrheit, die nicht einfach ein für allemal feststeht – heute weniger denn je –, sondern um die immer wieder gerungen und geradezu gekämpft werden muss. Insofern braucht die Theologie auch den *Polemos*, die kämpferische Auseinandersetzung mit dem Bereich des Wissens um die Wahrheit des Menschen und der Welt.⁴² Denn in diesem *Polemos* steht die

Wahrheit auf dem Spiel, der sowohl das Wissen als auch das Glauben verpflichtet sind.

In dieser gemeinsamen Orientierung an der Wahrheit ist es begründet, dass Wissen und Glauben sich nie trennen lassen, sondern in stets neuen Anläufen den Weg zueinander suchen, diesen Weg aber nur finden können, wenn sie sich nicht einfach auf der Ebene des einzelwissenschaftlichen Detailwissens, sondern der philosophischen Grundfragen nach dem Sein, nach dem Leben und nach dem Geist begegnen. Angesichts der heutigen Schnelligkeit des Wissenszuwachses und seiner Unübersichtlichkeit muss das Wagnis dieser Begegnung von Wissen und Glauben immer wieder neu ansetzen.

ANMERKUNGEN

¹ Zweiter Vortrag anlässlich des öffentlichen Teils des 60-Jahre-Jubiläums der Akademischen Arbeitsgemeinschaft (AAG) in der Aula der Kantonsschule Alpenquai in Luzern am 21. Oktober 2001.

² Vgl. P. Eicher, *Theologie. Eine Einführung in das Studium* (München 1980) 72-74.

³ Vgl. K. Koch, *Argumentative Rechenschaft über den Glauben. Vom kirchlichen Interesse an wissenschaftlicher Theologie*, in: E. Arens und H. Hoving (Hrsg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?* (Freiburg i. Br. 2000) 127-147.

⁴ J. Kardinal Ratzinger, *Vom geistlichen Grund und vom kirchlichen Ort der Theologie*, in: Ders., *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart* (Einsiedeln 1993) 39-62, zit. 48.

⁵ W. Weischedel, *Auch eine Philosophiegeschichte*. In Reime gebracht (Darmstadt 1975) 17.

⁶ Vgl. K. Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive* (Mainz 1988), bes. 306-403: *Der theologische Streit um die Legitimität «natürlicher Theologie»*.

⁷ Klemens von Alexandrien, *Stromata*, V, 56.3.

⁸ Vgl. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart 1953).

⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München 1954), bes. 271-276.

¹⁰ J. Cardinal Ratzinger, *Wahrheit des Christentums?*, in: A. Raffelt (Hrsg.), *Weg und Weite*. Festschrift für Karl Lehmann (Freiburg i.Br. 2001) 631-642, zit. 634-635.

¹¹ Justin, *Dialog*, Kapitel 8. Vgl. dazu H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Paderborn 1996) 45f.

¹² Vgl. W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in: Ders., *Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen 1967) 296-346.

¹³ Tertullian, *De anima*, Kapitel 3.

¹⁴ P. Damiani, *De divina omnipotentia*, 5.

¹⁵ Vgl. B. Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers* (Göttingen 1958).

¹⁶ Vgl. M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (1957).

¹⁷ G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie* (1952) 14.

¹⁸ Vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a.M. 1966).

¹⁹ K.H. Miskotte, *Art. Natürliche Religion und Theologie*, in: RGG IV, 1322-1326, zit. 1322.

²⁰ G. Söhngen, *Art. Natürliche Theologie*, in: LThk 7, 811-816, zit. 815.

- ²¹ Wie von Gott reden? Ein Gespräch mit Professor Wolfhart Pannenberg, in: Herder Korrespondenz 35 (1981) 182-189, zit. 189.
- ²² R. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Ders., Glauben und Verstehen. Band I (Tübingen 1933) 26-37, zit. 26.
- ²³ J.B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997 (Mainz 1997) 156.
- ²⁴ Thomas von Aquin, Summa Theologica I, q. 1, a. 3, ad 1.
- ²⁵ Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles I 4.
- ²⁶ Johannes Paul II., Fides et Ratio, Nr. 1.
- ²⁷ P. Eicher, Du sollst Dir kein Bildnis machen. Möglichkeiten und Grenzen theologischer Anthropologie heute, in: G. Bitter/G. Miller (Hrsg.), Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte (München 1976) 21-44, zit. 30.
- ²⁸ Vgl. W. Pannenberg, Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, in: Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Göttingen 2000) 11-29.
- ²⁹ W. Pannenberg, Theologie der Schöpfung und Naturwissenschaft, in: Ders., Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung (Göttingen 2000) 30-42, zit. 31.
- ³⁰ Vgl. W. Pannenberg, Der Geist des Lebens, in: Ders., Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken (München 1975) 31-56.
- ³¹ Vgl. H.-P. Dürr/K.M. Meyer-Abich/H.-D. Mutschler/W. Pannenberg/F.M. Wuketits, Gott, der Mensch und die Wissenschaft (Augsburg 1997) bes. 61-110: Leben.
- ³² Vgl. W. Pannenberg, «Extra nos» – Ein Beitrag Luthers zur christlichen Frömmigkeit, in: A. Raffelt (Hrsg.), Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann (Freiburg i.Br. 2001) 197-205.
- ³³ W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart (Hamburg 1972) 145.
- ³⁴ W. Pannenberg, in: a.a.O. (Anm. 31) 101.
- ³⁵ G.L. Müller, Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen, in: Ders./M. Serretti (Hrsg.), Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen (Freiburg i.Br. 2001) 17-48, zit. 48.
- ³⁶ C.S. Lewis, The Screwtape Letters (London 1965) 139-140.
- ³⁷ U. Eco, Der Name der Rose (München 1982) 624.
- ³⁸ J. Kardinal Ratzinger, Glaube, Wahrheit und Kultur. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika «Fides et ratio», in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 28 (1999) 289-305, zit. 298.
- ³⁹ Johannes Paul II., Fides et Ratio, Nr. 95.
- ⁴⁰ J.B. Metz, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997 (Mainz 1997) 256.
- ⁴¹ Vgl. K. Koch, Universität und Kirche. Zu einer notwendigen Beziehung mit Spannungen, Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel XXXIII (Basel 1999).
- ⁴² Vgl. H. Hoping, Der Kampf um die «Gestalt des Katholischen». Theologische Kritik in den Streitschriften Hans Urs von Balthasars, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio*. 30 (2001) 376-392.